22e JAARGANG Afl. 1 MEI 1921

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift

REDACTIE:

Dr G. Ch. AALDERS, Dr T. HOEKSTRA, Dr G. KEIZER,
Ds C. LINDEBOOM, Dr J. RIDDERBOS.



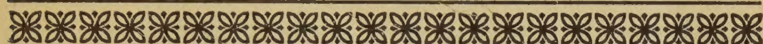
INHOUD VAN DEZE AFLEVERING:

UITGAVE: DRUKKERIJ DE GRAAFSCHAP, AALTEN

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift.

Redactie-Adres: Prof. Dr. T. HOEKSTRA te Kampen.

Aflevering 1 Mei 1921



KWAADWILLIGE VERLATING ALS GROND VAN ECHTSCHEIDING

door

Dr. J. RIDDERBOS

I.

Op de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, in 1920 te Leeuwarden gehouden, was ter behandeling ingekomen een Rapport inzake echtscheiding van de commissie ad hoc, door de vorige Synode benoemd. Onder dit Rapport had ik als lid dier Commissie mijn naam niet kunnen plaatsen dan met de beperkende toevoeging, dat ik me niet kon vereenigen met de door het Rapport gegeven voorstelling, dat ook kwaadwillige verlating den Christen vrijheid voor God geeft echtscheiding aan te vragen. Gelegenheid, om de gronden voor deze meening aan het gedrukte Rapport te laten toevoegen was er niet meer met het oog op den beperkten tijd. Ik kon me echter troosten met de gedachte, dat ik bij eventueele behandeling van het Rapport die gronden mondeling aan de Synode bekend kon maken. Bovendien stelde de Commissie zelf voor, dat het Rapport eerst na gezette overweging door de kerken op eene volgende Synode zou worden behandeld. Aangenaam was het mij, toen de Synode dit voorstel aanvaardde, en daarbij de

wenschelijkheid uitsprak, dat ook eene nadere ontwikkeling van mijn afwijkend gevoelen gedrukt ter kennis der Kerken zou komen. [1]) Aan het hierin opgesloten verzoek hoop ik te zijner tijd te voldoen. Intusschen achtte ik het niet ondienstig reeds thans mijn gevoelen door den druk in breederen kring bekend te maken. Misschien kan dit er toe medewerken, dat deze zeker niet onbelangrijke zaak in onze pers nader onder de oogen wordt gezien, en aldus eene gewenschte beslissing wordt voorbereid. Ook is er in het Rapport terecht gewezen op de dringende noodzakelijkheid, dat de gemeente op dit punt nader worde onderwezen; en ik hoop, langs dezen weg daartoe eene bescheiden bijdrage te kunnen leveren.

Het kan zijn nut hebben, er even op te wijzen, wat onder kwaadwillige verlating verstaan wordt. Ik geef hier daartoe de definitie van Beza en van Voetius, twee mannen, op wie het rapport zich voor zijne zienswijze beroept.

De eerste zegt: [2]) „een verlater noem ik hem . . . . wien de samenwoning niet behaagt, d.i. die deze gezamenlijke levenswijze geheel heeft afgebroken". En Voetius noemt een kwaadwillig verlater iemand, die (met of zonder het sluiten van een nieuw huwelijk) „voortdurend van zijn echtgenoot gescheiden . . . . leeft, en door geene publieke of private vermaningen zich tot den plicht der samenwoning laat terugbrengen." [3]) In de hardnekkige weigering der samenwoning wordt dus het wezen der kwaadwillige verlating gezocht.

Volledigheidshalve zij opgemerkt, dat het begrip soms nog wel eens iets ruimer werd genomen. Zoo beschouwt Beza als verlater ieder, die de *heilige* levensgemeenschap verbreekt, dus ook hem, die wel wil samenwonen, maar daarbij onvrome

---

[1]) Acta Leeuwarden 1920, art. 24.

[2]) Th. Beza, De repudiis et divortiis (Tractat. theologicae Vol II, Genevae 1623, bl. 118).

[3]) G. Voetius, Politica Ecclesiastica, Pars I Liber III, Tract. I. Sect. III, Cap. IV, Qu IV.

voorwaarden stelt en daaraan vasthoudt. [1]) En Voetius beschouwt als kwaadwillig verlater ook hem, die wel wil samenwonen, maar de vleeschelijke gemeenschap weigert. [2]) Intusschen heeft de Commissie zich over deze uitbreidingen van het begrip niet uitgesproken en draagt ze daarvoor dus geene verantwoordelijkheid.

Voorts zij herinnerd, dat onder e c h t s c h e i d i n g hier *niet* verstaan wordt eene scheiding, waardoor alleen de samenleving opgeheven wordt, dus eene „scheiding van tafel en bed", maar zulk eene scheiding, die als eene werkelijke ontbinding van het huwelijk is te beschouwen, met vrijheid om een nieuw huwelijk aan te gaan. Deze vrijheid ligt volgens Beza in de ontbinding van het huwelijk vanzelf opgesloten; [3]) en Voetius stelt de vraag van den aanvang af in dezen vorm: „of de onrechtvaardig verlaten partij eene rechtvaardige en genoegzame reden heeft eene formeele losmaking van den band te zoeken, zoodat ze tot een ander huwelijk kan overgaan." [4])

Overigens zal uit het voorafgaande duidelijk zijn, waarover het tusschen de Commissie en mij bestaande geschil *niet* en waarover het *wel* loopt,

Het Rapport onderscheidt terecht tusschen tweeërlei vraag. De *eerste* is, wat den Christen voor God geoorloofd is; de *tweede,* wat de Overheid met het oog op de bestaande toestanden mag toelaten. [5]) Niet inzake de tweede, maar uitsluitend inzake de *eerste* vraag liepen onze meeningen uiteen.

Dienaangaande heb ik de in het Rapport verdedigde opvatting aldus weergegeven, d a t o o k k w a a d w i l l i g e v e r l a t i n g d e n C h r i s t e n v r i j h e i d v o o r G o d g e e f t, e c h t s c h e i d i n g a a n t e v r a g e n.

---

[1]) Beza, a. w. bl. 118.

[2]) Voetius, a.w. Cap. IV, Qu VIII.

[3]) a.w. bl. 119.

[4]) a.w. Cap. IV, Qu I, vgl. Rapport bl. 18.

[5]) Rapport bl. 15; 22 v.

Hiertegenover formuleerde ik dan mijne eigen stelling aldus: „dat de Heilige Schrift ondubbelzinnig leert, dat hoererij in dezen de alleen genoegzame grond is."

1. De leer der Heilige Schrift.

De hoofdzaak is, wat de Heilige Schrift in dezen leert. Het Rapport handelt hiervan in zijn 1e, maar ook nog in zijn 3e deel, [1]) en het is vooral tegen de in dit 3e deel gegeven voorstelling, dat mijn bezwaar zich richt.

1. De belangrijkste plaatsen zijn Matth. 5 : 32 en de overeenkomstige teksten in de evangeliën, waar Christus zegt, dat wie zijne vrouw verstoot (anders dan om hoererij) maakt, dat zij overspel ondergaat, [2]) en dat ook hij, die de verstootene trouwt, overspel doet.

De strekking van het dienaangaande door het Rapport betoogde is deze, dat Christus in Matth. 5 : 32 voor de geloovigen niet den absoluten regel stelt, dat scheiding op geen anderen grond dan overspel geoorloofd is. [3]) Hiertegenover wordt dan gezegd, dat Christus hier alleen verbiedt „de lichtvaardige en ongeoorloofde echtscheidingen" en „overspel als het sterkst sprekende geval noemt, waarin echtscheiding wel geoorloofd is." [4])

In deze uitdrukkingen ligt strikt genomen opgesloten, dat de Schrift ons niet in bijzonderheden leert, in welk geval of welke gevallen echtscheiding geoorloofd is. Nu gaat het Rapport door eene „gelukkige inconsequentie" in deze lijn niet verder, maar houdt het zich aan de twee uitzonderingen, die het meent uit de Schrift zelve te mogen afleiden. Maar de redeneering blijft toch m.i. gevaarlijk, en zou vooral zoo

---

[1]) Blz. 16 e.v.

[2]) Rapport bl. 8.

[3]) Blz. 16.

[4]) Blz. 16.

de Synode hiermede haar instemming betuigde, door anderen kunnen worden gebruikt om nog andere scheidingsgronden ingang te doen vinden.

De voor genoemde bewering aangevoerde gronden schijnen mij dan ook geheel onvoldoende.

Allereerst wordt gezegd, dat de uitspraken van Christus niet in legalen zin, d.w.z. als wettelijke voorschriften mogen worden opgevat. [1]) Immers zou dit in strijd zijn met het karakter van Christus' prediking en zou het buitendien Christus met zichzelf in tegenspraak brengen, daar Hij op de eene plaats voor het geval van hoererij eene uitzondering maakt en op eene andere echtscheiding zonder eenige uitzondering voor ongeoorloofd verklaart. Daarom zijn die uitspraken op te vatten niet als wetsvoorschriften, maar als ethische normen.

De hier gemaakte tegenstelling is mij niet geheel duidelijk. De bedoeling kan niet zijn, dat Christus' uitspraken geene Goddelijke wet zouden zijn met bindende kracht; immers het ontvouwen der Goddelijke wet behoort wel degelijk tot Christus' prediking. Daarom is het m.i. juister, wat elders in het Rapport wordt gezegd, dat Christus hier niet spreekt als burgerlijke overheid zooals Mozes, maar als de hoogste wetgever in geestelijke zaken. [2]) Waarschijnlijk zal dat ook hier de bedoeling wel zijn. Maar dan is het belang der opmerking hier niet in te zien. Er kan dan toch wel uit volgen, dat hier geen regel wordt gegeven, waaraan de overheid in absoluten zin gebonden is; maar niet, dat deze regel niet in absoluten zin zou gelden voor de persoonlijke conscientie — en dat is de vraag waarom het hier gaat.

Dit missen van het absoluut karakter kan m. i. ook niet volgen uit het feit, dat elders de uitspraken van Christus in een anderen vorm, nl. zonder de uitzondering voor het geval van overspel, voorkomen. Immers geldt hier de regel, dat

---

[1]) Blz. 16; de spatieeringen zijn van mij.

[2]) Blz. 7.

men om den vorm en den zin van Jezus' woorden te kennen, de uitspraken der verschillende evangelisten heeft samen te voegen. Dat Marcus en Lucas alleen den regel noemen, kan geen misverstand wekken, zoo men slechts in aanmerking neemt, dat de Heiland blijkens Mattheus ééne uitzondering — maar dan ook slechts die éëne — op dezen regel heeft gemaakt. Bij het historisch overzicht zal ons blijken, dat deze absolute opvatting ook die van Calvijn en Beza was; ze stonden hierin zóó sterk, dat ze — hoewel in het geval van 1 Cor. 7:15 echtscheiding voor geoorloofd houdend — toch niet wilden toegeven, dat Paulus hier eene nieuwe uitzondering aan den door Christus gestelden regel toevoegde.

2. Zelfs indien de Schrift — in tegenstelling met mijne in het bovenstaande uiteengezette meening — nog andere voor het Goddelijk recht geldige scheidingsgronden zou erkennen dan zou dit n o o i t k u n n e n g e l d e n v a n d e k w a a d w i l l i g e v e r l a t i n g (voorloopig afgezien van het éëne geval van 1 Cor. 7 ; 15). Immers wordt deze grond door de Schrift u i t d r u k k e l ij k a l s v o o r G o d o n g e l d i g g e k e n s c h e t s t.

In Matth. 5 : 32*b* staat, dat wie de verstootene vrouw trouwt, overspel doet. De Commissie en ik zullen het eens zijn, dat dit alleen geldt van haar, die om eene andere reden dan hoererij is verstooten, of — om mij aan de uitdrukking van het Rapport te houden — van eene, die lichtvaardig verstooten is. [1]) Maar van deze geldt dan toch, dat niemand haar kan huwen zonder overspel te doen, natuurlijk omdat de verstooting, zooals het Rapport terecht zegt, „geene ontbinding van het huwelijk voor God was."

Intusschen zegt het Rapport, [2]) dat deze uitspraak van Christus niet slaat op de kwaadwillige verlating, maar op iets geheel anders.

Inderdaad is hier, woordelijk genomen, geen sprake van

[1]) Anders de Roomschen en ook Zahn.

[2]) Blz. 19 v.

eene *verlaten*, maar van eene *verstooten* vrouw (de door onze Statenvertaling gebezigde uitdrukking „de verlatene" beteekent „die men van zich gelaten", „verstooten" heeft). In het wezen der zaak echter staat de verlaten vrouw hier zeker met de verstootene gelijk. Mr. Anema [1]) merkt in zijn studie op, dat de voortdurende en volgehouden verwerping uit de echtelijke woning met kwaadwillige verlating is gelijk te stellen. Hetzelfde volgt ook uit de vroeger medegedeelde definities, die het wezen der kwaadwillige verlating zoeken in de weigering der samenwoning. [2]) Trouwens, het zou ook niet zijn in te zien, waarom iemand, die uit de echtelijke woning vertrekt en zijne vrouw alleen laat, zwaarder vergrijp tegen het huwelijk pleegt dan een ander, die erin blijft, maar zijne vrouw wegzendt; het resultaat — de opheffing der samenleving — blijft geheel hetzelfde, en waarschijnlijk zal men oordeelen, dat de laatstgenoemde vorm dier verbreking, dus de wegzending, nog de meest hardvochtige en meest schuldige is.

Intusschen brengt het Rapport als bedenking in, dat de verstooting als scheiding bedoeld was, terwijl men onder kwaadwillige verlating verstaat, „dat de man zonder echtscheiding aan te vragen, zijne vrouw verlaat, apart gaat wonen en alle huwelijksgemeenschap met haar verbreekt." Nu is reeds deze definitie m.i. onjuist, omdat het „zonder echtscheiding aan te vragen" niet tot het wezen der kwaadwillige verlating behoort. Een gehuwde, die de samenwoning weigert, is een verlater [3]) en blijft dat ook, als hij eene (voor God niet geldige) echtscheiding aanvraagt en verkrijgt. De vrouw van Caraccioli was ook volgens het Rapport een kwaadwillig verlaatster [4]) en toch had zij in Italië echt-

[1]) Mr. A. Anema. De gronden voor echtscheiding in het Nederlandsch burgerlijk recht, Wageningen 1904, blz. 87.

[2]) Boven blz. 2.

[3]) Vgl. de definitie, boven blz. 2.

[4]) Blz. 13.

scheiding verkregen. [1]) Maar bovendien: wanneer iemand zijne wederhelft verlaat zonder formeele scheiding, dan heeft hij niet *meer*, maar *minder* gedaan dan de verstooter, op wien Christus het oog heeft. Indien het huwelijk voor God niet ontbonden is (en dus geen nieuw huwelijk geoorloofd), wanneer iemand, *met de uitgesproken bedoeling om te scheiden en voldoende aan den door Mozes' wet voorgeschreven vorm*, zijn vrouw wegzendt — dan zal het zeker niet ontbonden zijn, wanneer iemand, zonder zelfs den wil tot scheiding uit te spreken, zijne vrouw verlaat. [2]) Volgens de redeneering van het Rapport had Caraccioli wel mogen scheiden, toen zijne vrouw weigerde hem te volgen, en dus eene verlaatster was; maar niet meer, toen zij echtscheiding had gevraagd en verkregen, immers viel het geval toen onder den regel van Matth. 5 : 32b. Ieder gevoelt het onhoudbare van dit standpunt.

Men kan echter nog zeggen — en het Rapport schijnt ook dit te willen zeggen — dat in het geval der verlating het huwelijk voor God ontbonden wordt, niet door de verlating zelve, maar door de daarop gevolgde echtscheiding, die de *verlaten partij* bij de overheid aanvraagt. Terwijl de verstooting met scheidbrief *op willekeurige gronden* geene voor God geldige scheiding is, zou eene scheiding *op grond van verlating* dit wel zijn. Ook deze redeneering echter (die bovendien ingaat tegen de meening der meeste theologen, op wie het Rapport zich beroept) gaat niet op. De uitspraak van Christus: „die de verstootene trouwt, doet overspel" wordt dan feitelijk aldus aangevuld: „tenzij er nog eene voor God geldige scheiding op grond der verlating tot stand komt." Voor onzen tijd zou dit dan bestaan in eene uitspraak

[1]) Anema, a. w. blz. 50.

[2]) Merkwaardig is dan ook, dat het Rapport later zelf dit onderscheid verwaarloost en — wat dáár *niet* zonder bedenking is — heel de leer der huwelijksontbinding wegens *verlating* baseert op wat de apostel zou zeggen van een huwelijksontbinding op grond van het feit, dat de man zich van de vrouw *gescheiden* heeft.

der overheid, en in den tijd des Heilands, toen men deze niet kende, zou het hebben kunnen geschieden, doordat de vrouw, op grond van hare verstooting, nu ook harerzijds een scheidbrief aan den man zond. [1]) Ieder gevoelt echter, hoe ongeoorloofd en willekeurig het is, de uitspraak des Heilands aldus te willen wijzigen.

Nog één grond wordt door het Rapport genoemd, en dat is deze, dat de kwaadwillige verlating schier altoos gepaard gaat met overspel, en in dat geval heeft Christus zelf echtscheiding geoorloofd. Mijn antwoord luidt: indien dit werkelijk zoo is, waarom moet dan naast overspel nog een tweede scheidingsgrond worden genoemd. Nu zegt men: het overspel kan misschien niet bewezen worden, en dan wettigt toch de kwaadwillige verlating het vermoeden, dat die zonde is gepleegd. Ook dan echter moet men, om consequent te blijven, zeggen: de *grond voor de scheiding* is overspel, en het *bewijs voor het overspel* wordt ontleend aan de kwaadwillige verlating. Intusschen merk ik op, dat voor mij en zeker voor velen met mij zulk een bewijsgrond al te zwak zou zijn. Terecht onderscheid Voetius [2]) bij de kwaadwillige verlating tusschen tweeërlei soort: de eerste, waarbij de verlater een kuisch leven leidt; de tweede, waarbij hij eene andere vrouw of een bijzit neemt, of zich aan ongebondenheid overgeeft. [3]) En dit is zeker geene puur academische onderscheiding. Het eenige geval van kwaadwillige verlating, dat ik in mijne bediening ontmoette, was er een, waarbij het vermoeden van overspel door niemand werd gekoesterd.

Op grond van dit alles meen ik, dat het woord: „zoo wie

---

[1]) Het verschil tusschen eene voor God wel of niet geldige scheiding bestaat toch in den *grond* der scheiding en niet hierin, of deze naar onze gebruiken door de overheid dan wel naar de toenmalige gebruiken door de personen zelf tot stand komt. Luthers uitspraak dienaangaande (Rapport blz. 11) wordt door Beza terecht verworpen (a.w. blz. 125).

[2]) Vgl. ook het Rapport zelf op blz. 8: „Is er verlating geweest zonder overspel, dan blijve men ongehuwd".

[3]) a.w. cap. IV, inleiding.

de verstootene zal trouwen, doet overspel" uitdrukkelijk ontkent, dat een Christen op grond van kwaadwillige verlating ontbinding van het huwelijk en de daarin opgesloten vrijheid tot het aangaan van een nieuw huwelijk zou mogen zoeken.

3. De vraag is thans, hoe het staat met 1 Cor. 7 : 15, den tekst, die dikwijls, en zoo ook door het Rapport, als bewijsplaats voor de kwaadwillige verlating als genoegzamen scheidingsgrond is gebruikt. De apostel spreekt hier over een huwelijksgemeenschap, waarin de eene partij Christelijk, de andere Heidensch is. Nadat hij in vs. 12 en 13 gezegd heeft, dat dan de Christelijke partij de andere niet mag verstooten, stelt hij in vs. 25 het geval, dat de niet-Christelijke scheidt, en zegt dienaangaande: „maar indien de ongeloovige scheidt, dat hij scheide; want de broeder of de zuster is in zulke gevallen niet geknecht." Het Rapport leest hierin (in overeenstemming met vele oude theologen), dat de verstooten partij alsdan het recht heeft om een nieuw huwelijk aan te gaan. [1]) Verder wordt hieruit dan afgeleid, dat dus kwaadwillige verlating wegens verschil van religie grond is voor eene finale echtscheiding. En tenslotte wordt daaruit weer bij wijze van analogie geconcludeerd, dat ook kwaadwillige verlating uit andere oorzaken datzelfde recht geeft.

Vooreerst merk ik op, dat zelfs indien de hier gegeven opvatting van den tekst juist ware, de gevolgtrekkingen m. i. nog niet geldig zouden zijn.

Reeds de gevolgtrekking uit de hier genoemde „scheiding" tot kwaadwillige verlating (zij het dan uit oorzaken van religie) gaat m. i. niet geheel op. Deze „scheiding" toch was wel geene daad door of voor de overheid (deze kwam bij sluiting of ontbinding van het huwelijk niet te pas [1]), maar was toch naar de toenmalige rechtsbegrippen eene formeele

[1]) Blz. 18.

[2]) Rapport bl. 10.

ontbinding van het huwelijk. Dit nu is kwaadwillige verlating als zoodanig nog niet (al kan ze er mede gepaard gaan). Zoolang, naar de latere usantie, de overheid het huwelijk niet ontbonden verklaarde, blijft de wettige huwelijksband bestaan; misschien wil de verlater niet eenmaal uitspreken, dat hij ontbinding wil; wellicht verklaart hij zelfs het tegendeel. Daarom zou de conclusie uit 1 Cor. 7 : 15 tot het geval der kwaadwillige verlating (uit godsdiensthaat) dan slechts opgaan, wanneer de verlater of verlaatster, zooals de vrouw van Caraccioli, zoover is gegaan, dat hij of zij ook echtscheiding heeft gevraagd en verkregen.

Nog veel minder echter is te aanvaarden de conclusie, dat nu ook vrijwillige verlating *als zoodanig* een genoegzame grond tot finale ontbinding van het huwelijk is. Immers zagen we, dat dit in lijnrechten strijd zou zijn met de uitspraak van Christus in Matth. 5 : 32b. Indien Paulus hier kwaadwillige verlating uit religie-oorzaken als scheidingsgrond aanmerkt, dan zou dit uitsluitend zijn grond kunnen vinden in het bijzondere van het geval, waardoor hier de door Christus gestelde regel niet zou gelden. We zullen later zien, dat dit ook de opinie van Calvijn en ten deele zelfs van Beza is.

Thans echter kom ik tot het fundament, waarop het geheele betoog is opgebouwd; de bewering, dat in 1 Cor. 7 : 15 aan de uit religie-haat verstooten partij veroorloofd zou worden, een nieuw huwelijk aan te gaan.

De door het Rapport geboden motiveering dezer bewering [1]) bestaat hoofdzakelijk in de weerlegging der argumenten, door de tegenpartij aangevoerd voor de stelling, dat de verstooten partij *niet* hertrouwen mag.

Zoo is een belangrijk argument voor deze stelling dit, dat verlof tot hertrouw zou strijden met wat Christus zegt aangaande het huwen eener verstooten vrouw (Matth. 5 : 32b).

---

[1]) Blz. 18.

Naar de meening van het Rapport gaat dit echter niet op, daar Paulus *in ieder geval* iets anders [1]) zegt dan Christus. Terwijl toch Deze *het echtscheiden* (behalve wegens overspel) *verbiedt*, verklaart Paulus in het door hem genoemde geval *echtscheiden voor geoorloofd*."

Dit nu is m.i. *beslist onjuist*. Christus' echtscheidingsverbod wordt door Paulus, ook voor het gemengde huwelijk, tenvolle gehandhaafd; immers verbiedt hij aan de Christelijke partij te scheiden (vs. 12, 13). Maar in vers 15 spreekt de apostel van echtscheiding als eene daad van den ongeloovige. Over dezen heeft hij niet te gebieden. Daarom zegt hij: „indien hij scheidt, dat hij scheide". Hiermede wordt die daad in het allerminst niet gebillijkt. Immers komt zijne daad voort uit haat tegen het Christendom. De uitdrukking „dat hij scheide" beteekent daarom (zooals niet alleen de meeste nieuweren, maar ook b.v. reeds Beza [2]) opmerkte:) „men late hem daarin zijn gang gaan, en late het voor zijne eigen verantwoording."

Natuurlijk geeft de apostel daarin aan de Christelijke partij een zeker verlof, doch dit is geen verlof om te scheiden — dat doet ze niet en kan ze ook niet meer, als ze weggezonden of verlaten is — maar een verlof om in die daad te *berusten*, ze behoeft niet te trachten, die scheiding „door rechtelijken dwang of moreele pressie te voorkomen". [3])

In dit alles ligt dan ook geene reden om te meenen, dat deze scheiding nu zou zijn „eene finale scheiding, waarna een nieuw huwelijk geoorloofd is". Dat is de kwestie waarover het gaat, en hier is de stelling, die *bewezen* moet worden. Zelfs indien de Commissie de argumenten voor de tegengestelde meening zou hebben weerlegd, zou ze daarmede hare eigen stelling nog niet bewezen hebben; de mogelijkheid bestaat toch ook, dat noch het een noch het ander uit de Schrift te bewijzen valt.

---

[1]) „Anders" hier niet bedoeld in den zin van „tegenstrijdig."

[2]) A.w. blz. 118v.

[3]) Bachmann in Zahns Kommentar, 2e Aufl. 1910.

Nu kan het positief bewijs zeker niet hierin liggen, dat dit door heel de Christelijke Kerk, zelfs door de Roomsche, is aangenomen. Ook indien dit juist zou zijn, [1]) dan zouden we toch blijven vragen naar de *gronden*, waarop dit is geschied. Inderdaad brengt het Rapport den voornaamsten hiervan ter sprake, als het wijst op de uitdrukking: „de broeder of zuster wordt in zoodanige gevallen niet dienstbaar gemaakt" (juister: „*is* . . . . niet dienstbaar, niet geknecht"), en op de kantteekening der Statenvertalers, volgens welke dit wil zeggen, dat de geloovige partij niet gehouden is, den band des huwelijks verder te houden of ongetrouwd te blijven.

Hier hebben we het voornaamste argument, waarop vele oude Gereformeerde schrijvers zich voor de genoemde stelling hebben beroepen. [2])

Dit argument kan echter niet worden aanvaard. Er is in het verband geene enkele aanduiding, dat de uitdrukking een zoo specialen zin zou moeten hebben; in ieder geval kan ze op zijn minst evengoed iets anders beteekenen, en ze wordt dan ook door verreweg de meeste nieuwere uitleggers in een anderen zin verstaan.

Volgens velen duidt ze aan, dat de Christelijke partij vrij is van den last, met de Heidensche partij (die zich afscheidt) te moeten samenleven, m. a. w. het huwelijk voort te zetten. [3]) Volgens een ander is de beteekenis deze, dat de Christelijke

---

[1]) Dat deze opvatting in het canonieke recht de overhand heeft verkregen, zegt nog niet, dat ze in de Christelijke kerk van den aanvang af algemeen is geweest. De kerkvaders waren hierin niet eenstemmig en de synode van Arles (314) besliste in tegengestelden zin (Godet's commentaar op 1 Cor. 7 : 15).

[2]) Vgl. Beza a.w. bl. 118 v.

[3]) H. Olshausen, Biblischer Commentar III, 2e Aufl., Königsberg 1840. H. A. W. Meyer, Commentar, 2e Aufl. 1849; evenzoo de nieuwere bewerking van Heinrici (1896).

F. Godet in zijn Kommentaar (Ned. vert. van Dr. G. Keizer, Kampen 1904) zegt van de woorden „is niet dienstbaar", dat zij „eenvoudig de scheiding toelaten, zonder, noch in duidelijke woorden, noch stilzwijgend de gedachte toe te laten van een nieuw huwelijk."

partij geene gewetensbezwaren moet hebben, dat haar huwelijk in tegenstelling met het gebod van Christus (vs. 10) nu toch ontbonden is. [4])

M.i. lijdt het geen twijfel, of deze nieuwere uitleggers hebben hierin inderdaad de waarheid aan hunne zijde.

De andere opvatting heeft niet alleen niets *voor*, maar veel *tegen* zich. Vooreerst wordt er niet gezegd, dat de broeder of zuster niet *gebonden* is, maar (zooals ook uit de Statenvertaling blijkt), dat hij niet *dienstbaar*, niet *geknecht* is. Hiermede kan moeilijk de *huwelijksband* zijn aangeduid. Bovendien ziet de uitdrukking „in zoodanige gevallen" niet slechts op dit eene, maar op *al dergelijke* gevallen. [5]) Daarom is de opvatting onjuist, alsof Paulus hier voor dit ééne geval den huwelijksband voor ontbonden verklaart; veeleer stelt hij hier den algemeenen regel, dat de huwelijksband, die de Christelijke met eene Heidensche partij verbindt, de eerste niet in eene knechtelijke of slaafsche verhouding brengt, maar

---

R. A. Robertson in de Critical and exegetical Commentary 2nd edition Edinburgh 1914: „al wat de uitdrukking duidelijk beteekent, is, dat hij of zij zich door Christus' verbod der echtscheiding niet zoo gebonden behoeft te gevoelen, dat men niet zou durven vertrekken, als de Heidensche partij op scheiden aandringt". — Evenzoo W. Robertson Nicoll, The Expositor's Greek Testament, Vol. II, London 1917.

Onder de mij ten dienste staande nieuwere commentaren vind ik (van Bessers meer practische Bibelstunden afgezien) eene wezenlijk andere opvatting slechts bij een enkele, het duidelijkst bij Parry in de Cambridge Greek Testament for schools and colleges 1916, die vertaalt door: „is niet gebonden" en daarbij aanteekent „dit schijnt het verlof tot een ander huwelijk in zich te sluiten".

Over Schmiedel en Lietzmann zie beneden.

[4]) B. Weisz t. a. p. — Hoewel Bachmann in Zahns Commentar zum Neuen Testament, 2e Aufl., Leipzig 1910, iets minder duidelijk is, stelt hij toch dezelfde gedachte op den voorgrond, als hij zegt, dat Paulus' uitspraak van het „niet geknecht" zijn dient om te voorkomen, dat iemand van zijn innerlijken vrede beroofd werd door den twijfel of zulk een scheiding wel voor God geoorloofd was (bl. 274). — Evenzoo Joh. Weisz in de laatste uitgaaf van Meyer (1910).

[5]) Bachmann t. a. p.

haar toch altijd een zekere mate van vrijheid laat. Deze vrijheid heeft de apostel reeds aangeduid, toen hij zeide: „indien de ongeloovige scheidt, dat hij scheide". De geloovige partij kan zich daarbij neerleggen, zonder daarover bezwaard te zijn; want de huwelijksband is wel een nauwe, maar geen slaafsche band, eischt niet, dat men trots alles het huwelijksleven voortzet, of misschien zelfs terwille van het huwelijk het geloof zou verloochenen.

Is er dus geen grond voor de meening, dat de apostel hier eene volkomen ontbinding van het huwelijk leert, dan is er alle reden om aan te nemen, dat het *tegendeel* zijne bedoeling is geweest. Hij heeft toch eerst herinnerd aan het verbod des Heilands aangaande de scheiding, en aangaande hertrouw na de scheiding (vs. 10, 11).[1] Hierin is ook het hertrouwen der *verstooten* vrouw verboden. Zelfs had Christus speciaal met het oog op deze Zijn verbod gegeven. Dat Paulus het speciaal weergeeft met het oog op de vrouw, die *zichzelf* heeft afgescheiden, kan alleen zijn oorzaak vinden in den aard der gevallen, waarover Paulus' advies is gevraagd.

Vanaf vs. 12 voegt de apostel nu met zijn „zeg ik, niet de Heere" aan het gebod des Heilands zijne apostolische raadgevingen toe voor de „anderen", wier vragen door het bovenstaande nog niet zijn opgelost. Reeds van te voren is het hoogst onwaarschijnlijk, dat hij dit zou hebben gedaan in den zin van eene *wijziging* of *beperking* van Christus' gebod. Om deze opvatting te aanvaarden, zouden we hiervoor al zeer overtuigende gronden moeten hebben. Daar deze, gelijk we zagen, ontbreken, is aan te nemen, dat des apostels raadgevingen nadere bijzonderheden betreffen, waarin des Heilands woord geene rechtstreeksche uitspraak doet. Deze raadgevingen bewegen zich daarom binnen den regel, door den Heere gesteld, en geven daarvan de nadere toepassing. Zoo blijft het verbod van scheiden en van hertrouw na scheiding

---

[1]) De uitzondering voor het geval van overspel wordt niet uitdrukkelijk vermeld, maar daarom toch niet ontkend, vgl. Rapport bl. 10.

wel in zijne volle kracht, maar men moet er geen slaafschen band van maken in den boven omschreven zin.

Het is dan ook zeer wel te verstaan, dat de overgroote meerderheid der nieuwere uitleggers hier geen grond vinden voor de meening, als zou Paulus hier aan de onschuldige partij veroorloven, een nieuw huwelijk aan te gaan. [1])

---

[1]) Zeer uitvoerig is de door mij voorgestane meening uiteengezet door Olshausen, o.a. in zijn Biblischer Commentar III, 2e Aufl. Königsberg 1840.

Diens meening werd weliswaar door Meyer in zijn Kommentar, 2e Aufl. 1840, bestreden, maar toch gaf deze toe, dat Paulus in dezen *geene uitdrukkelijke uitspraak* doet: immers het „is niet dienstbaar" ziet ook volgens hem niet op de vrijheid om weer te huwen, maar stelt alleen vrij van den dwang het huwelijk voort te zetten. Alleen meent hij, dat de eerstgenoemde vrijheid toch uit Paulus' woorden valt *af te leiden*. Immers, daar Paulus het scheidingsverbod van Christus niet liet slaan op gemengde huwelijken, zal hij ook Christus' verbod van een nieuw huwelijk daarop niet toegepast hebben. — Hiertegen heb ik boven (blz. 15) aangetoond, dat Paulus Christus' scheidingsverbod ook voor gemengde huwelijken handhaaft; en daarmede vervalt de geheele redeneering.

Terecht wordt dan ook in de latere door Heinrici bezorgde uitgaaf (Göttingen 1896) hiertegen opgemerkt, dat het met het oog op vs. 11 veiliger is te concludeeren, dat de geloovige partij, nadat de andere zich gescheiden heeft, ongehuwd moet blijven. (Wel zegt Heinrici blz. 225 noot, dat Paulus het „goede recht eener definitieve scheiding" erkent; doch daar deze scheiding volgens hem niet het recht tot hertrouwen insluit, bedoelt hij met die „definitieve scheiding" toch geene huwelijksontbinding in den zin waarvan wij hier handelen.)

Nog beslister spreekt zich uit B. Weisz (Bibl.-Theol. d. N. T., 7e Aufl. 1903, blz. 384 v.) die er o.a. op wijst, dat de vrijheid om weer te huwen rechtstreeks tegen vs. 11 zou ingaan.

Bachmann in Zahn's Kommentar zum Neuen Testament, 2e Aufl. Leipzig 1910 zegt wel, dat Paulus de meening bestrijdt, alsof zulk een huwelijk onder geene omstandigheden ontbindbaar zou zijn; maar naar het schijnt denkt ook Bachmann daarbij toch niet aan eene ontbinding in den door ons bedoelden zin. Niet alleen spreekt hij niet van een recht om te hertrouwen; maar hij omschrijft ook de vrijheid van den Christen enkel aldus, dat deze zich niet tegen den wil der andere partij aan het huwelijk behoeft vast te klampen (blz. 276), doch de scheiding rustig over zich kan laten komen en het niet noodig is, te trachten de scheiding door rechtelijken dwang of moreele pressie te verhoeden noch om zich den innerlijken vrede daardoor

te laten rooven (blz. 274). — Evenzoo Joh. Weisz in de laatste uitgaaf van Meyer (1910).

A. Robertson in de Critical and exegetical Commentary, 2nd edition, Edinburgh 1914, zegt, dat de conclusie, dat de Christelijke partij hertrouwen mag, niet veilig uit den tekst is af te leiden.

Eveneens Godet (zie boven blz. 13 noot).

Evenzoo zegt W. Robertson Nicoll, The Expositor's Greek Testament, Vol. II, London 1917: „of de vrijheid van den onschuldig gescheidene zich uitstrekt tot *hertrouw*, blijkt niet.... Met het oog op vs. 11 is de gevolgtrekking, dat de gescheidene ongehuwd moet blijven, de veiligste".

Ook G. B. Stevens, The Theology of the New Testament, 2nd ed., 1911, blz. 450, meent, dat de apostel niet bedoelt, vrijheid tot hertrouw te geven; waarvoor deze auteur zich speciaal beroept op de uitspraak, dat alleen de dood den huwelijksband ontbindt (vs. 39).

Evenzoo zegt Alford, The Greek Testament Vol. II 1899: „de kwestie van hertrouwen na zulk eene scheiding wordt hier opengelaten".

Hiernaast vind ik slechts enkele vertegenwoordigers der andere meening. Schmiedel in Holtzmanns Handkommentar zum Neuen Testament II, 1891, zegt op bl. 109: „Hertrouw (der Christelijke partij) zou hij volgens vs. 15c wel toestaan; echter was eene uitdrukkelijke vraag hierover blijkbaar niet gesteld". (Overigens vindt hij het geheel onjuist, hieruit tot kwaadwillige verlating als scheidingsgrond te concludeeren).

Soortgelijk schijnt de opvatting van Lietzmann te zijn in zijn Handbuch zum Neuen Testament 1907.

Over Parry zie boven bl. 14 noot.



WIE WAREN KUS EN NIMROD?

door

Dr. N. D. v. LEEUWEN

te Harkema — Opeinde.

In The Expositor, eight series, vol. VIII, p. 274—282, komt van de hand van Prof. Dr. C. v. Gelderen, een artikel voor met 't opschrift: „Who was Nimrod?" Volgens den schrijver zou de auteur der volkerentafel in Gen. 10 twee van elkander onafhankelijke overleveringen in de verzen 7—12 losjes verbonden hebben, wellicht wegens een oud historisch verband, 't welk tusschen den Kus van Gen. 10 : 7 en dien van vrs. 8—12 misschien bestaan heeft, maar zou toch de Kus van vrs. 7 een andere, dan die van vrs. 8 zijn, en de auteur der tafel elke poging om den eenen Kus met den andere te identificeeren met opzet achterwege laten. Prof. v. G. stelt nu in zijn artikel een poging in 't werk te bepalen, wie die Kus was, welke Nimrod verwekte, en welken persoon wij in den laatste voor ons hebben. Gen. 10 : 8—12 dan geeft ons, naar Prof. v. G., bericht omtrent de grondvesting van 't Babyl. en van 't Assyr.rijk. Dit bericht wordt dan eerst in 't licht der spijkerschriftteksten beschouwd. Dewijl namelijk de Assyriërs en Nieuw-Babyloniërs in Sarrukin van Agadé (= Akkad) den eigenlijken stichter van 't Babylonische rijk zagen, wordt gevraagd, of soms 't Bijbelsch bericht een herinnering bevat aan de Akkadische veroveringen. En, omdat de naam Nimrod in 't O. T. (afgezien van de parallelle plaats 1 Chr. 1 : 10) nergens elders in 't O. T. meer voorkomt dan in Micha 5 : 5, waar 't land van Assur „'t land van Nimrod" wordt genoemd, en Micha's tijd gedeeltelijk saamvalt met dien van den *Assyrischen* koning Sargon, den naam-

genoot van Sarrukin van Agadé, wordt gevraagd of het louter toeval is, dat juist in dien tijd, waarin een naamgenoot van Sarrukin van Agadé in Voor-Azië de heerschappij uitoefent, de naam van Nimrod weer in de Hebr. litteratuur opduikt, dan wel, of men niet beter doet aan te nemen, dat de profeet kennis droeg van een betrekking tusschen de figuur van Nimrod en de Akkadische veroveraars? Dan wordt gewezen op de vier steden, die 't beginsel van Nimrods rijk vormden: Akkad, de hoofdresidentie van den Babylonischen Sarrukin en van zijn opvolgers in de heerschappij over Babylonië, de stad, die in 't Sumerisch en Akkadisch Agadé of Aggidé wordt geschreven; Erech, 't Akkadische Uruk, 't Sumerische Unuga, de hoofdstad van den Sumerischen heerscher Lugalzaggisi, aan wiens heerschappij Sarrukin een einde maakte; Babel, dat in 't koninkrijk van Sarrukin een voorname plaats innam; Kalneh, waaromtrent Prof v. G. vraagt, of het niet misschien met Upi, 't Opis der Grieken, of Lagas, mag geidentificeerd. Op grond dus hiervan, dat Sarrukin van Agadé volgens de Assyr. en Nieuw-Babylonische berichten de stichter van 't Babylonisch rijk was, waarvan de steden, natuurlijk niet alle, in Gen. 10 : 10 worden vermeld; en op grond hiervan, dat Nimrod in 't O. T. juist weer genoemd wordt, wanneer de naamgenoot van Sarrukin van Agadé over 't Assyrische rijk heerscht en de Assyrische Sarrukin in menig opzicht aan den Akkadische doet denken, vooral hierin, dat hij evenals Sarrukin over een groot deel van Voor-Azië zijn macht uitbreidde; en op grond hiervan, dat de steden van Gen. 10 : 10 blijkens de spijkerschriftteksten in betrekking staan tot Sarrukin van Agadé, althans de eerste drie, is er eenige waarschijnlijkheid, dat Nimrod relatie heeft met (Sarrukin van) Agadé. Daar nu Nimrod in betrekking schijnt te staan tot de dynastie van (Sarrukin van) Agadé acht Prof. v. G. het zeer waarschijnlijk dat die Kus, welke Nimrod verwekte, een personificatie is van 't in Noord-Babylonië gelegen Kis, (een stad, waar volgens den door Arno Poebel in Historical Texts, p. 73,

en Historical and Grammatical Texts, plate II, gepubliceerden tekst 't eerste stadskoningschap na den zondvloed gevestigd was.) Er moet toch een nauw verband zijn geweest tusschen Kis en Agadé. Daarop wijst nl. ten 1e, dat in de door pater Scheil in Comptes rendus de l' Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, 1911, p. 606 vv., gepubliceerde naamlijst van koningen tusschen de daarin genoemde koningen van Kis (d. i. van 't waarschijnlijk vierde stadskoningschap dier plaats; zie Hist. T. p. 91) en die van Agadé slechts Lugalzaggisi van Uruk wordt vermeld, van 't waarschijnlijk 3e stadskoningschap dier plaats (zie Hist. T. l. c.), die maar 25 jaar over geheel Babylonië heerschte; ten 2e, dat volgens de genoemde lijst van Scheil Sarrukin van Agadé vóór de stichting zijner dynastie tuinman en bottelier (qa-su-du = bottelier?) aan den tempel van Zamama, den god van Kis, was; (Volgens nader onderzoek van de lijst was òf Sarrukins vader tuinman en (qa-su-du van Zamama òf de vader tuinman, zonder meer, en Sarrukin zelf (qa-su-du van Zamama; zie Hist. T. p. 130); ten 3e, dat Kis door Sarrukin herbouwd werd; ten 4e, dat hij lugal Kis' en lugal Agadé wordt genoemd; ten 5e, dat Rimus en Manistusu, Sarrukins naaste opvolgers, zich geregeld lugal Kis noemen; (ook misschien Naram-Sin, de 3e (of 4e) opvolger van Sarrukin, zie Orient. Lit. Zeitung, 1915, 173 v.; ten 6e, dat Naram-Sin de zoon van iemand was, die zich lugal Kis noemde, volgens Poebel, Hist. T. p. 131 v., van Sarrukin, volgens v. Gelderen, l. c. p. 276 v., van Manistusu. Vervolgens wordt er op gewezen dat Zamana, de god van Kis, nog in de 13e eeuw v. Chr. in Klein-Azië bekend was, volgens Winckler, Vorderasien in zweiten Jahrtausend, p. 70 v., en het dus mogelijk was, dat de bewoners van Syrië en Palestina den naam der stad kenden ten tijde van de verovering van Palestina door de Hebreën, terwijl die naam dan in deze landen als „Kus" werd uitgesproken, evenals „Sarrukin" in Jes. 20 : 1 tot „Sargon" werd, derhalve met overgang van i in u (o). Op grond nu hiervan, dat Kus Kis zou wezen en er relatie tusschen

Nimrod en de dynastie van (Sarrukin van) Agadé zou zijn, gelooft Prof. v. G., dat „Kus verwekte Nimrod" met „'t Koningrijk van Kis verwekte 't rijk van Akkad", kan geparaphraseerd. Ook meent hij een etymologisch verband te mogen aannemen tusschen „Nimrod" en „Naram-Sin" door middel van 't Arabisch en voert tot steun dier meening historisch gegevens aan, namelijk dat Naram-Sin een krijgstocht ondernam naar Magan dat waarschijnlijk een deel van Oost-Arabië was, en dat Peleg, volgens Gen. 11 : 16—26, een voorvader van Terah en Abraham, de broeder was van Joktan, volgens 10 : 25, wiens nazaten, volgens Gen. 10 : 30, woonden in een deel van Zuid- of liever Zuid-Oost-Arabië. Hij acht het nu niet onwaarschijnlijk, dat de Palgiden te eeniger tijd in de nabijheid der Joktaniden hebben gewoond en gehoord hebben, dat Naram-Sin zich als een God beschouwde en aldus rebelleerde tegen God (cf. marad) en dat hij de volkeren neerwierp en de landen verwoestte, ja dat zij het laatste zelfs met eigen oogen aanschouwden, als zij zelf noordwaarts trokken. Prof. v. G. is op grond van al 't vorenstaande van oordeel, dat „Kus verwekte Nimrod" kan geparaphraseerd als: „'t Koningrijk van Kis verwekte 't rijk van Naram-Sin" en misschien beter nog als: „Een koning van Kis verwekte den koning Naram-Sin", paraphrases, die in overeenkomst zijn met historische feiten, en gelooft, dat de figuur van Nimrod oorspronkelijk correspondeerde met den persoon van Naram-Sin. En als er dan in Gen. 10 : 11 staat: „Uit dit land is hij uitgegaan naar Assur", zooals Prof. v. G. met meerdere uitleggers leest, omdat 't verband het zou eischen en het in overeenstemming met Micha 5 : 5 is, dan zou dat doelen op een gaan naar Assyrië van de dynastie van Agadé, die uit Babylonië verdreven zou zijn door een vijand uit Zuid-Babylonië en een nieuwe monarchie in Assyrië grondvestte.

Prof. Böhl, in „Bijbelsch-Kerkelijk Woordenboek I, p. 221", wil Nimrod vereenzelvigen met den Babylonisch-Assyrischen jacht- en oorlogsgod Nimurta (Nin-Ib.) en acht de identi-

ficeeringen van Wellhausen, die Nimrod met Marduk, van P. Haupt, die hem met Gilgames, èn de bovenbesprokene van v. Gelderen veel minder waarschijnlijk, terwijl hij onwaarschijnlijk noemt die van Eduard Meyer, welke Nimrod identificeerde met een Lybisch-Egyptischen jachtheros Nimrt. Anton Jirku heeft echter in Orientalistische Litaertur-Zeitung, 1917, 169 vv., de identificeering van Nimrod met Nimrt verdedigd en getracht nieuwe argumenten er voor aan te voeren. Hij noemt Meyers identificeering de „vorläufig beste Deutung".

Wij zouden wel op een paar momenten willen wijzen, die ons steun schijnen te bieden aan de vereenzelviging van Nimrod met Naram-Sin en van Kus met Kis.

Door Arno Poebel werd in Orient-Literaturzeitung, 1912, 484 v., er reeds op gewezen, dat 't koninkrijk van Kis naar de Babylonische overlevering in den legendarischen tijd onmiddellijk na den zondvloed werd gesticht. Uit zijn in 1914 in Historical Texts, n⁰. 2, 3 en 5 en Historical and Grammatical Texts, plate 2, 3 en 4, gepubliceerde teksten blijkt met groote waarschijnlijkheid, dat Kis de zetel was van *'t eerste* stadskoninschap na den vloed; (cf. L. W. King, Legends of Babylon and Egypt in relation to Hebrew Tradition, 1916, p. 28 vv., en Poebel, Hist. T., p. 101). Burkitt, in The Journal of The Royal Asiatic Society, 1920, 148, zegt daarom: The newly discovered „Sumerian Dynastic List" (de bovengenoemde door Poebel gepubliceerde teksten) from Nippur . . . . . helps us to see that the Babylonian „Cush" in Gen. X (nl. vrs. 8) stands for Kesh (Kis), the earliest traditional seat of civilization in Babylonia (older than Erech), not for the Elamite Kossites". 't Eerste stadskoningschap van Kis nu werd volgens de teksten door 't eerste van Uruk vervangen; het was dus 't eerste stadskoningschap, dat door een ander gevolgd werd. Dit stemt er mede overeen, dat in Gen. 10 't eerst Kus als een, die een ander verwekte, wordt genoemd. Wel schijnt men er dan niet mede uit te komen, dat, eens aangenomen de identiteit van Nimrod met Naram-Sin, Kus *Nimrod*

verwekte. Men zou toch dan beter, naar het schijnt, in plaats van aan 't eerste aan 't waarschijnlijk vierde stadskoningschap van Kis kunnen denken, waarop na een klein tijdsverloop (zie bov. !) dat van Agadé, waartoe Naram-Sin behoorde, volgde, maar wij vinden in de teksten van Poebel en Scheil na 't eerste stadskoningschap van Kis 't eerste van Uruk en na 't waarschijnlijk vierde van Kis 't waarschijnlijk derde van Uruk en, volgens Poebel, ook na 't waarschijnlijk tweede van Kis 't waarschijnlijk tweede van Uruk, derhalve telkens na een van Kis een van Uruk. zoodat wij hier zouden kunnen onderstellen een ineenvloeïing in de traditie, op deze wijze, dat de verschillende stadskoningschappen van Kis als één worden beschouwd, dat dan terstond na den vloed heerschte, maar ook, afgezien van 't waarschijnlijk derde stadskoningschap van Uruk, dat tijdens de vijf-en-twintigjarige heerschappij van Lugalzaggisi bestond, gevolgd werd door dat van Agadé.

Een argument voor de vereenzelviging van Nimrod met Naram-Sin schijnt ons aan 't volgende ontleend te kunnen worden. Nemen wij eens aan dat Kalneh Nippur is. Hilprecht heeft in zijn „Explorations in Bible Lands", p. 410 v. (bij Procksch, Genesis, p. 88), en in zijn „Die Ausgrabungen im Bêl-tempel zu Nippur", p. 11, Kalneh op grond van een traditie in 't „Joma" getitelde tractaat van den Babylonischen Talmud, 7 : 9 en 10, waar Kalneh met Nufar geidentificeerd wordt, met Nippur gelijkgesteld. Hommel oordeelt in zijn „Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients", p. 348, 1, desgelijks en meent, dat „Kalneh" wel uit Ki-Enlil (in plaats van Enlil-Ki), uitgesproken als Ki-Illina, ontstaan zal zijn. Nippur werd nl. ideographisch Enlil-Ki geschreven. dat dus een Sumerische naam voor Nippur was en beteekent „Enlilstad". Deze naam zou dan in „Kalneh" zijn bewaard, Nu hebben wij in Gen. 10 : 10 een opsomming van een viertal voorname Babylonische steden. Mogen wij daaronder Nippur verwachten? Wij meenen van wel, als wij Genesis 10 : 10 bezien bij 't licht van teksten, door

Poebel in Historical Texts en Historical and Grammatical Texts gepubliceerd. Sarrukin was blijkens den tekst No. 34 koning van Agadé, koning van Kis, koning van Kalamma, issaggal van Enlil, (den god, die inzonderheid te Nippur tehuis behoort). Koning van Kalamma (= 't land) komt overeen met heerscher over Uruk c. a. en, daar Enlil inzonderheid te Nippur thuis hoort, is „isaggal (= „groot" en „isag" = ± onderkoning) van Enlil" gelijk aan „machthebber in Nippur", Bovendien leidt Sarrukin blijkens tekst 34, r. 30, Lugalzaggisi, den gevangen koning van Uruk. door de poort van Enlil, welke poort stellig in Nippur moet gezocht, waaruit dan blijkt, dat Sarrukin deze plaats in zijn bezit had. Hij heerschte dus over Agadé, Kis, Uruk en Nippur, m. a. w. deze plaatsen waren de voornaamste van zijn rijk. Want al is het waar dat Kis in den tekst zonder 't determinatief ki, dat „plaats" beteekent en o. m. achter namen van steden zich bevindt, wordt geschreven, en al is het dus mogelijk, dat de titel lugal Kis' (= koning van Kis) meer ideëel wordt bedoeld gelijk Prof. v. Gelderen, l. c. p. 276, wil, nochtans sluit dat niet feitelijk-heerschen te Kis uit, zooals dan ook Sarrukin er heerschte en het herbouwde, veel minder nog aanspraken op de heerschappij aldaar.

Ook Lugalzaggisi van Uruk was isaggal van Enlil en bezat derhalve hoogstwaarschijnlijk Nippur; (zie Hist. T. pag. 219, 2). 't Zelfde is 't geval met den koning van Mari, die, volgens Hist. T. p. 223, leefde in de Sargonidische periode, de periode, waartoe ook Naram-Sin behoorde. Eveneens heerschte Dudu, de laatste vorst uit 't stadskoningschap van Agadé over Nippur, ten minste te Nuffar is een fragment van een vaas gevonden, dat als No. 39 door Poebel, o.o. c.c. is gepubliceerd en dat als opschrift, hoewel verminkt, zijn naam en den titel „machtige koning van Agadé" draagt. De vindplaats Nuffar (= de ruines van Nippur) wijst er op dat DuDu in Nippur heerschappij uitoefende. Ook En-Sakusanna van Uruk, die vóór Sarrukin van Agadé leefde, was en-Kengi, blijkens een inscriptie van hem afkomstig (zie Hist.

T p. 151), wat, volgens Poebel, Hist. T. p. 153 v., heerschappij over Nippur insluit. En wat Naram-Sin betreft, in tekst No. 36 in Poebels bovengenoemde publicaties wordt omtrent hem bericht, dat Enlil hem de neustouwen der natiën had gegeven, wat reeds in de richting wijst, dat hij ook over Nippur heerschte, en volgens Hommel, Grundriss der Geogr. u. Gesch. d. Alten Orients, p. 350, heeft hij te Nippur een wijdingsopschrift geplaatst. Buitendien was Nippur, althans vóór den tijd van de Chammurapi-dynastie eeuwen lang 't religieuse centrum van Babylonië, dewijl het de stad was, waar Enlil, de hoofdgod der Sumeriërs, zijn, ten minste voornaamste, tempel had. Het was de stad van 't centrale heiligdom.

Men mag nu wel op grond van al deze gegevens omtrent de heerschappij over en de beteekenis van Nippur, verwachten, dat onder de steden, die als de voornaamste van een machtig Babylonisch vorst, zooals Nimrod in Gen. 10 : 8*b* en 10 wordt voorgesteld, die een gibbor was op aarde (cf. beneden !) en tot de steden van zijn gebied Akkad in Noord-Babylonië en Erech (= Uruk) in Zuid-Babylonië rekende, ook Nippur vermeld wordt, zooals 't geval is bij Sarrukin e. a. Temeer als waar is, dat soms vermelding van Nippur geschiedt om de heerschappij over Babylonië te documenteeren, voor welke meening pleit, dat Enlil, de god van Nippur, als de hoofdbron van alle koninklijke macht werd beschouwd (Hist. T. p. 219). Men mag dan wel onder de steden van een heerschappij over Noord- en Zuid-Babylonië, zooals in Gen. 10 : 10 het er eene is, verwachten Nippur genoemd te zien.

Wanneer wij nu eens aannemen, dat Kalneh werkelijk Nippur is, dan zouden we, wanneer er in Gen. 10 : 10 stond : „Kis, Erech, Akkad, Kalneh", daar de namen der vier steden vòòr ons hebben, welke men in Sarrukin van Agadé's titels vindt (zie bov. !), waarbij dan nog kon worden opgemerkt, dat, gelijk in Sarrukins titulatuur de meer geestelijke titel achteraan komt, nl. isaggal van Enlil (te Nippur), ook in

Genesis Kalneh (= Nippur) 't laatst wordt genoemd. Echter is er dan nog 't verschil. dat in Genesis Akkad op de derde plaats staat, in Sarrukins titulatuur echter op de eerste. Dit verschil zouden wij aldus willen verklaren, dat Akkad in Gen. niet in een tituleering voorkomt, zooals in den tekst No. 34, en het juist in de tituleering voorop staat, omdat Sarrukin bovenal koning was van Akkad, de door hem gebouwde residentie, 't centrum zijner macht. Als we nu eens onderstellen, dat er in Gen. in plaats van Babel Kis stond, zoo zouden wij op grond der door Poebel, o.o. c.c., n°. 2, 3 en 5, gepubliceerde teksten en van den door Scheil, l. c. uitgegevene, de volgorde als een historische kunnen beschouwen. Ten 1e Kis, dat in zijn 1e en 4e (?) stadskoningschap telkens aan een stadskoningschap van Uruk voorafgaat; ten 2e Uruk, dat in zijn 2e en 3e (?) stadskoningschap telkens op een van Kis volgt en in zijn 3e aan dat van Agadé voorafgaat; ten 3e Agadé, dat met zijn eenig stadskoningschap op eèn van Uruk volgt; ten 4e Kalneh (Nippur), de stad, die onder al die stadskoningschappen 't religieuse centrum was. Maar in Gen. 10 : 10 staat niet Kis, doch Babel, Is dat te verklaren? Wij meenen van wel. Ten 1e nl., als Kus = Kis is, dan kon in de opsomming der steden, die 't beginsel van Nimrods rijk waren, niet nog eens Kus genoemd worden, ook al mocht, aangenomen eens de identiteit van Nimrod met Naram-Sin, deze laatste den titel „koning van Kis" gevoerd hebben, zooals blijkens een tekst in Orient-Literaturzeitung, 1915, 173 v, gepubliceerd, wellicht 't geval is geweest. De vorm toch van Gen. 10 : 8*a* „Kus verwekte Nimrod" liet het niet toe. Ten 2e: Babel lag in de nabijheid van Kis, 14 K.M. er van verwijderd, want Kis vindt men terug in de ruines van El-Oheimer. Dat wij in Kis 't Noord-Babylonische en niet een Zuid-Babylonisch (Cf. Hommel, o. c. p. 338) te zien hebben, daarop wijst ook 't verschijnsel, dat wij onder de namen der heerschers Semitische vinden; ja, 't o. i. merkwaardig geval doet zich voor, dat de eerste twee volledig bewaarde namen van koningen van 't 1e stads-

koningschap van Kis Semitisch zijn, nl. Qalumum (= lammetje en Zuqaqib (= scorpioen). Onder de namen der heerschers der oudste Zuid-Babylonische stadskoningschappen vindt men echter geen Semitische; zij zijn alle Sumerisch, in elk geval, alle niet-Semitisch. Nu was Zuid-Babylonië in den oudsten ons bekende tijd 't land der Sumeriers, Noord-Babylonië daarentegen 't land der Akkadiërs, die Semieten waren. Dit stemt overeen met de Semit-namen van koningen van Kis en dit weer pleit er dus voor, dat Kis 't Noord-Babylonische is. Ten 3e: Babel wordt bij Berossus dadelijk na den vloed genoemd, evenals Kis in de teksten van Poebel. Den geredden van den vloed, ontvangen, na de wegneming van Xisythros, 't bevel om naar Babylon terug te gaan, en dan „stichtten zij wederom Babylon." Ten 4e: Babel speelt in Gen. 12 een belangrijke rol. Ten 5e: Later onder de Chammurapi-dynastie was Babel politiek centrum, gelijk Nippur onder de vroegere stadskoningschappen religieus centrum was.

De steden, waarover Nimrod, volgens Gen. 10 : 10, heerschte, zijn dan dezelfde als welke in Sarrukins titulatuur in tekst no. 34 worden genoemd, behoudens een verandering, die zich wel laat verklaren. Dit is een instantie, welke ons schijnt te pleiten voor de vereenzelviging van Nimrod met Naram-Sin, daar immers deze laatste tot de dynastie van Sarrukin behoort, ja, naar onze meening, een zoon van Agadé's eersten koning is.

Verder zouden wij willen wijzen op 't volgende: Nimrod was de grondlegger der Assyrische macht volgens Gen. 10 : 11v. Nu leeren ons de teksten, dat Sarrukin heerschte van de Middellandsche zee tot de Perzische golf; (zie Hist. T. p. 175, 177 v. en 223; „van de bovenzee tot de benedenzee"). Verder, dat ook Rimus, Sarrukins zoon en naaste opvolger, zoo uitgestrekte macht bezat; (zie o. c. p. 190). Eveneens, dat Manistusu, Sarrukins zoon, die Rimus opvolgde, over zulk een groot gebied zijn heerschappij heeft uitgebreid; (zie o. c. 205 v. en 225). Ook Naram-Sin heerschte over de vier werelddeelen, Babylonië, Elam (in 't Oosten), Subartu (in 't

Noorden), Amurru (in 't Westen), zooals blijkt uit tekst no. 36, Hist. T. p. 213, en cf. Orient Literaturzeitung, 1915 174. Hij onderwierp Armanum en Ibla ver in 't westen (zie Hist. T. p. 227); tot zijn gebied behoorden 't uitgestrekte Chatti (Hethiten) en Subartu en Gutium in 't Noorden ; (zie Winckler, Vorderdasien im zweiten Jahrtausend, p. 31).

Nu kan weliswaar Gen. 10 : 11 op deze wijs vertaald, dat Assur als nominativus, gelijk de St. Vert. en Jirku l. c. doen, en niet als locatief wordt opgevat. Maar ook dan heeft 't Assyr. rijk, volgens Genesis, nog zijn oorsprong in Sincar, Babylonië, waar de 4, in Gen. 10 : 10 genoemde, steden lagen, en blijft o. i. nog de waarschijnlijkheid, dat de stichting van 't Assyr. rijk tijdens de heerschappij van Sarrukins dynastie, waartoe Naram-Sin behoorde, plaats had. De Assyrische cultuur toch is afhankelijk van de Babylonische. Ware nu 't Assyrische rijk reeds gesticht vóór den tijd der dynastie van Sarrukin dan zou men wel mogen verwachten, dat onder de namen der oude Assyrische heerschers, die ons bekend zijn (zie Weidner, Studien zum Assyr.-Babyl. Chronol. u. Gesch. p. 109 v.), ook Sumerische werden gevonden, zooals het immers met de namen van de heerschers uit de stadskoningschappen vóór dat van Agadé aldus staat, dat van een bepaald stadskoningschap alle Sumerisch zijn of wel Sumerische naast Semitische voorkomen. Integendeel is het in dit verband o. i. opmerkelijk, dat onder de oude Assyr. heerschers een Sarrukin voorkomt, (zie Weidner, o. c. p. 36) en misschien ook een Rimus (zie Weidner, o. c. p. 39), dus in elk geval de naam van Sarrukin zelf en misschien ook die van zijn zoon en opvolger door vroege koningen van Assyrië gedragen werden, dus namen van koningen uit de dynastie van Agadé. En Esarhaddon noemt in een zijner inscripties als stichter van 't Assyrisch rijk een zekeren Bel-ibni of wellicht beter Bel-bani (zie v. Gelderen, l. c. p. 281, en Weidner, o. c. p. 30). Afgezien van de meerdere of mindere waarde dezer overlevering, is het toch merkwaardig, dat, als Bel-bani dezelfde naam is als Enlil-Bani, met dit

verschil, dat Bel, de Akkadische, Enlil de Sumerische naam voor ongeveer denzelfden God is, een Enlil-bani behoort tot 't stadskoningschap van Isin, dat eenige eeuwen na dat van Agadé op 't wereldtooneel verscheen. Bovendien valt 't bestaan van 't Assyrische rijk, voorzoover het uit de spijkerschriftteksten kan nagegaan, na de dagen van de Akkadische Sargoniden ; (zie v. Gelderen l. c. p. 281 v. en Weidner o. c. p. 109 e. e.). En ook, al leest men Gen. 10 : 11 gelijk St. Vert. en Jirku, dan nog kon Assyrië wel „'t land van Nimrod" worden genoemd, aangenomen de identiteit van Nimrod met Naram-Sin. Want Naram-Sin heerschte over Subartu (zie boven) en tot Subartu werd Assyrië gerekend ; (zie King, A. History of Babylon, p. 139 v. en 157 en Orient L. Z., 1914, 343 v.). Assyrië behoorde dan toch tot 't rijk van Nimrod-Naram-Sin en het was in de dagen van Micha dat deel van zijn gebied, dat naar 't wereldimperium streefde en dus op den voorgrond trad. In zoover zou Assyrië, vooral door een profeet uit de Joden van Palestina, „'t land van Nimrod" kunnen genoemd, ofschoon niet met zooveel recht als bij de opvatting van „Assur" als locatief. Voor deze laatste opvatting pleit ten 1e, dat volgens Gen. 10 : 10, 't *beginsel* van Nimrods rijk Babel, Erech, Akkad en Kalneh was. Er staat toch niet, dat hij zijn rijk stichtte, maar dat die steden cum annexis, voordat Nimrod Nineveh etc. bouwde, door hem beheerscht werden. Immers o. i. spreekt Gen. 10 : 10 niet van de grondlegging der Babylonische macht, wel 10 : 11 v. van die der Assyrische. Dat Gen. 10 : 10 niet van de grondlegging van 't Babylonische rijk spreekt, is, wanneer Nimrod met Naram-Sin identisch is, in overeenstemming met de bovengenoemde teksten van Poebel en van Scheil, volgens welke vòór 't stadskoningschap van Agadé reeds andere bestonden, die evenals dat van Agadé naar den aard der stadskoningschappen de hegemonie hadden over Noord- en Zuid-Babylonië. Genesis heeft een juiste overlevering bewaard en de Assyriërs en Nieuw-Babyloniërs doelden, wanneer zij Sarrukin van Agadé als den eigenlijken stichter

van 't Babylonische rijk beschouwden, op de wereldmacht die Sarrukin zich verwierf; (zie boven!). De dynastie van Sarrukin is de eerste Babylonische geweest, die werkelijk van de bovenzee tot de benedenzee, dus over een zoo groot gebied heerschte, als latere Assyrische koningen o. m. de Assyrische Sargoniden. Immers, als Lugalzaggisi van Uruk, die door Sarrukin werd overwonnen, in zijn vaasopschrift, te Nuffar-Nippur gevonden, zegt, dat „Enlil recht maakte zijn (L.'s) pad van de benedenzee — tot de bovenzee", dan ligt daarin niet opgesloten, dat hij over die uitgestrektheid heerschappij bezat, doch alleen, dat hij tijdelijk veroverend zoover naar 't Westen doordrong; (cf. King, A History of Sumer and Akkad, p. 193—'98).

Die heerschappij van de dynastie van Sarrukin, waaraan zulk een uitgebreide niet voorafging, kan verklaren, waarom Nimrod, als hij Naram-Sin is, „de *eerste* gibbor, machtige, op aarde" wordt genoemd. De dynastie, waartoe Naram-Sin behoorde, had 't eerst een wereld-imperium! Maar Nimrods (= Naram-Sins) rijk was oorspronkelijk 't gebied der 4 genoemde steden, m. a. w. Nimrod had oorspronkelijk de hegemonie over Babylonië. Ten 2e komt die opvatting beter overeen met Micha 5 : 5. Ten 3e: de reden, waarom een Sargonide en met name Naram-Sin uit Agadé naar Assyrië toog, kan zeer wel hierin gelegen zijn, dat hij door een paleisrevolutie werd verdreven. Zoo werd Rimus, Sarrukins zoon, door zijn hovelingen met hun zegelcylinders doodgesteenigd, naar een Akkadischen tekst ons bericht. En volgens n°. 3 in Poebels Hist. T. p. 78 v. was Sargali-Sarri, vermoedelijk de naaste opvolger en waarschijnlijk kleinzoon van Naram-Sin, de laatste der Sargoniden op den troon van Agadé en kwam na hem een periode van verwarring, tijdens wanneer een viertal koningen naar de heerschappij dongen. Zoo lezen wij in laatstgenoemden tekst: manum sarrum manum la sarrum igigi lugal imi lugal nani lugal elulu lugal 4 bi 3 mu ib-a „Wie wás koning? Wie was niet koning? Igigi, de koning. Imi, de koning. Nani, de koning. Elulu, de koning. Deze 4

regeerden 3 jaar." Zoo kan Naram-Sin ook verdreven zijn door een paleisrevolutie en naar Assyrië zijn gevlucht. En wanneer Nimrod identisch is met Naram-Sin, kan op die wijze dus Nimrods gaan naar Assur. Assyrië, worden verklaard. Ten 4e: Naram-Sin had reeds betrekkingen tot Assyrië, want hij onderwierp ook Subartu, waartoe Assyrië behoorde. Wanneer Nimrod gelijk Naram-Sin is, zoo kan dan verklaard, dat Nimrod naar Assur ging, want Naram-Sin-Nimrod ging dan naar een land, dat onder zijn heerschappij stond en voor hem van de landen, die hij had onderworpen stellig 't gemakkelijkst te bereiken was van uit Akkad-Agadé.

Wat ons verder nog voor de identificeering van Nmirod met Naram-Sin te pleiten schijnt, is 't o. i. opmerkelijk verschijnsel, dat in de door Poebel, Hist. T., p. 173 v.v. gepubliceerde teksten in n⁰. 36 Naram-Sin wordt genoemd „danum", „de machtige", zonder een substantivum als bijv. „sarrum", „koning", er bij, terwijl zulks niet plaats heeft bij de in tekst n⁰. 34, 36, 38 en 39 vermelde koningen Sarrukin, Rimus, Manistusu, Lugalzaggisi, Dudu, en de laatstgenoemde met damum *sar*, machtige *koning* wordt betiteld. In n⁰. 36 komt vijf maal „Narum-Sin" voor en telkens daarbij 't epitheton „de machtige." Ook Nimrod wordt in Gen. 10 : 8 „gibbor" „machtige" genoemd, zonder meer.



KRONIEK.

Prof. Warfield. † — „Van eeuwigen vrede tusschen wetenschap en religie". — Onridderlijke aanval op „theistische ridders." — Citaten uit „Siebenkäs" en „Jozef in Dothan". —

In dezen tijd, in welken de wereld lijdt aan een geestelijk „verval van krachten", gaan de groote Calvinistische krachtfiguren de een na den ander heen. We konden ze, naar óns inzien, nog zoo goed gebruiken; ja we hadden ze nog zoo noodig; maar God heeft anders beschikt. Nu weer moet een enkel woord gewijd „in memoriam" aan Prof. Benjamin Breckinridge Warfield, van *Princeton*. In hem ging een der meest invloedrijke Calvinistische geleerden van Amerika heen. Zijn Amerikaansche, Duitsche en Nederlandsche wetenschappelijke titels waren bij hem méér dan ornament. Belangrijke studies van zijn hand zagen 't licht. Behalve talrijke geschriften in het Amerikaansch, als: *„Divine Origin of the Bible", „Inspiration", „Introduction to the Textual Criticism of the New-Testament", „The Significance of the Westminster Standards"* en vele andere, verscheen van zijn hand een uitgave, door welke hij toonde ook de Nederlandsche taal uitmuntend meester te zijn; we bedoelen: *„Calvijn als theoloog en de stand van het Calvinisme in onzen tijd"*, een studie die ook in het Amerikaansch verscheen. Maand aan maand schreef hij artikelen in *„The Princeton theological Revieuw"*, zoo nog kort geleden interessante bijdragen over: *„Miserable Sinner Christianity"* en *„Perfectionism"*. Prof. H. Beets betreurt het (in *„The Banner"* van 10 Maart j.l.) dat hij geen standaardwerk over de dogmatiek ons naliet. „It Seems indeed very unfortunate

„that both Dr. Kuyper in Holland and Dr. Warfield in „Amerika have not given us along this line what we „should have greatly appreciated To Dr. Bavinck alone „belong the honor of having written a standard work on „dogmatics fully up to date . . . . ."

Een van de laatste der recensies, die van de hand van Prof. Warfield verschenen, betreft een tweetal geschriften, die ook in Nederland, juist in Nederland, de aandacht trokken, omdat het een tweetal Nederlandsche geleerden zijn, die ze gaven. In het Jan.-no. van de „Princeton Review" geeft Prof. W. een zeer breede recensie (7 pagina's, compres gedrukt) van Prof. Dr. H. Visscher's *„Van den Eeuwigen Vrede tusschen Wetenschap en Religie"* en Dr. H. W. van der Vaart Smit's schrijven over deze Rede, den lezers van het Ger. Theol. Tijdschrift wel bekend. Werd Prof. Visscher's opvatting in „de Heraut" erg kalm besproken, als een soort „misverstand", en oordeelde Prof. Geesink, dat de bedoelde oratie zijn (Prof. G.'s) „sterk vermoeden wekte omtrent gemis van stabiele gereformeerde mentaliteit" bij Prof. V., Prof. Warfield's oordeel is veel en veel scherper. Men veroorlove ons een kort uittreksel uit de recensie in eigen woorden. Prof. Warfield betoogde ongeveer aldus:

De titel van Prof. Visschers geschrift was: „van den eeuwigen vrede tusschen wetenschap en religie". Maar zegt Prof. W. — Prof. Visscher begint alreeds met een verkeerde terminologie. Hij zegt „wetenschap" en „religie", maar het begrip „wetenschap" verengt hij opzettelijk tot de alleen „physische" wetenschap, en . . . . met „religie" bedoelt hij (vreemd genoeg) alleen: „religie in zuiver subjectiven zin".

Nu, zegt Prof. W., zóó gedefinieerd, hebben „wetenschap" en „religie" even weinig relatie met elkaar als b.v. de planeet Neptunus met den Volkenbond. Maar het is niet geoorloofd — zoo gaat het betoog van Prof. W. verder — het begrip „wetenschap" zoo zeer te beperken tot het alleen physische en mechanische. Er is nog heel wat meer

„wetenschap", dan alleen „physical science". Ook theologie is wetenschap, even zeker als physica. En „religie" *mag* niet worden verlaagd tot wat Prof. V. noemt „een emotioneele" een gevoelskijk op de feiten, welke dan alleen en uitsluitend door de physisch-mechanische wetenschap mogen worden vastgesteld. Dan ware religie slechts een „glow of trancendental emotion" over een physisch-mechanische wereld.

Op dit standpunt schijnt het, dat Prof. V. *alle* supranaturalisme, alle basis van heilsfeiten wil afschaffen. Het maakt dan ook „melancholiek", zegt Prof. Warfield, om de pagina te lezen, op welke Prof. V. zijn voorbeelden neerschrijft, die zijn theorie moeten illustreeren ; deze voorbeelden zijn : de schepping, wonderen, gebedsverhooring en de opstanding van Christus. Van wat Prof. V. daarover schrijft krijgt men een zeer onaangenamen indruk („The reader may be pardoned if he recieves of this paragraph a very unpleasant impression"). Men krijgt het mistroostig gevoel, dat de christelijke religie in gevaar verkeert beleefd buiten de wereld van het feit gezet te worden. Juist wat het Christendom karakteriseert, n.l. dat het is een „historische godsdienst", dat is een religie „whose facts are its doctrines", is ontkend of verwaarloosd. Het christendom is uit de „werkelijke" wereld gebannen en vervluchtigd in een „sentiment" — „an iridescent dream". Aldus Prof. Warfield, ofschoon hij ter verzachting er bijvoegt, dat Prof. Visscher 't hopelijk beter bedoelt, dan hij 't zegt. Maar des te sterker wil Prof. W. aantoonen, dat Prof. V. het verkeerd *zegt*, en dat b.v. een *wetenschap*, die geen rekening houdt met de *feiten* van het christendom, niet neutraal is, maar vijandig aan 't christendom, en dat religie met zulk een wetenschap, niet in „eeuwigen vrede", maar in „eeuwigen oorlog" moet leven. Trouwens ook het begrip van „physische" exacte wetenschap, bij Prof. V., is fout. Want als Prof. V. het begrip der „exacte" wetenschap definieert als „systeem van relaties", dan vergeet hij, dat iemand, die „relaties" zegt,

tegelijk *„metaphysica"* zegt en het terrein van de physica verlaten heeft. Tenzij — en dit schijnt zoo — dat Prof. V. denkt, dat „wetenschap" „een zuiver product is van het zuivere intellect van een zuivere menschelijkheid, die zuiver werkt". Indien zóó — dán kan een „systeem van relaties" exact zijn. — Maar dan ware er geen wedergeboorte meer noodig.

In zekeren zin kan men spreken van een „eeuwigen vrede tusschen „wetenschap" en „religie", n.l. in zooverre beide zijn obiectieve openbaringen Gods, en in zooverre beide eenmaal bekend en beleefd zullen worden door een volmaakte menschheid. Maar we hebben op aarde in „onze zonden en ellenden" slechts „onze" wetenschap en „onze" religie — uitingen van *menschelijk* geestelijk leven en als zoodanig altijd onvolmaakt. En waar Prof. V. wetenschap en religie als uitingen van den menschelijken geest behandelde, ging hij fout door tusschen deze beide „den vrede" te proclameeren. Zulk een vrede ware *het* verderf. Hier op aarde moeten onze wetenschap en onze religie zij aan zij kampen in een strijd, die zig-zags-gewijs doet vooruitgaan, en in welken zoowel onze wetenschap als onze religie bouwen aan de komst van Gods koninkrijk. Mits 't zij een worstelen naar het volmaakte, dat in de verte ligt. Maar de volmaaktheid is hier niet. De „eeuwige vrede" tusschen „de uitingen van ons geestelijk bestaan" is slechts daar, waar het volmaakte gekomen is.

Aldus Prof. Warfield. —

Hij heeft, kort nadat hij dit schreef, de volmaaktheid met haar „eeuwigen vrede" mogen zien. En wij blijven hier mét de vragen. Hij blijkt intusschen klaar, hoe ook Prof. W. de bezwaren deelde welke hier te lande tegen Prof. Visscher's rede gerezen zijn. Zijn argumenten stemmen overeen met die door Dr. van der Vaart Smit naar voren zijn gebracht: en het zal voor dezen laatste geen geringe voldoening zijn zùlk een steun te ontvangen. Van Prof. Visscher mag op deze serieuse bestrijding een antwoord verwacht worden.

Intusschen schijnt Prof. Visscher lust te hebben in den aanval, méér dan in de verdediging van d'eigen schansen. Prof. Dr. H. H. Kuyper wordt bestreden om zijn stukskes over *Marcus 16; — de Heraut* zal wel spoedig van antwoord dienen. En tegen Dr. v. d. Vaart Smit heeft Prof. Visscher een uitval gedaan in — ge raadt het niet licht — „*de* (Groene) *Amsterdammer*". In een hoofdartikel nog wel — en dan, mirabile dictu, naar aanleiding van een brochure van Dr. v. d. V. Smit's hand in „*Ons Arsenaal*". Zie, de abonnées van „Ons Arsenaal" (gelukkig kan ik hier betrouwbare inlichtingen geven, zooals men verstaan zal) zijn schier uitsluitend „Groene"-lezers! Zoo is dat te verklaren! Hoe Prof. Visscher dit geheim weten kon, 't is me een raadsel. Alevel — hij schreef in „de Groene" over Ds. v. d. V. Smit's „Evolutie-theorie" uit „Ons Arsenaal". De critiek is vernietigend. Omdat ze 't boekske van den 's Gravelandschen pastor uiteenrafelt? Zeker niet. Maar — omdat Prof. Visscher beweert, dat het boekske is: „een vernagelde windbuks, waarmede de jongelingen op de Gereformeerde jongelingsvereenigingen worden uitgerust voor den grooten kamp tegen het monster der evolutie". Enkele opmerkingen, doorspekt met termen als: „deze heeren" (Prof. Buitendijk en Dr. v. d. V. Smit) „deze ridders, uitgetogen met een Christelijk blazoen", „stoute theistische ridders", „pseudo-apologeten", — deze enkele opmerkingen zullen door den schrijver van „de Evolutie-theorie" zeker wel kunnen worden weerlegd — daargelaten dan de „slip of thė pen" omtrent Aug. Comte.

De manier waarop Prof. Visscher de heeren Prof. Dr. Buitendijk en Dr. v. d. V. Smit aan de lezers van „de Groene" voorstelt is niet aangenaam. Oordeel slechts: „Prof. „Dr. Buitendijk, trok als de ridder met zijn schildknaap, te „velde met Dr. v. d. Vaart Smit om den draak der evolutie „te bestrijden. Prof. Buitendijk is physioloog van professie. „Waarborgen voor wijsgeerig theologische vakken zijn er, „meen ik, in de physiologie moeilijk te vinden. En ook dit

„geschriftje wijst het uit." En dan volgt het persoonlijk-kleineerende: „Zijn schildknaap brengt Jean Paul's teekening „in *Siebenkäs* te binnen: „Durch das englische Maschinen-„wesen der Encyclopädien der allgemeinen Wörterbücher „aller Wissenschaften setzt sich ein junger Mann in wenigen „Monaten blosz am Tage — die Nächte braucht er nicht „einmal — in einen ganzen academischen Senat voll Fakul-„täten um, den er allein vorstellt. Ein ähnliches Wunder als „ein solcher junger Mann [und Hauptädter] ist mir nie vor-„gekommen, es musste denn dieser Mann sein".

We zijn benieuwd of Prof. Visscher nu ook Prof. Warfield weer „een schildknaap" van Dr. v. d. V. Smit noemt. 't Zou consequent zijn! In ieder geval blijkt wel, dat Prof. Visscher het niet eens is met Bilderdijks:

„Strooi de dartelende jeugd
„Rozen op haar paden"

Pijnlijk doet het aan, dat Prof. Visscher, wiens benoeming als hoogleeraar indertijd door ons Gereformeerde volk met zooveel blijdschap werd begroet, zich den laatsten tijd geroepen schijnt te achten het zwaard te trekken tegen den kring der Vrije Universiteit. Ook hier vinden we een illustratie van wat Vondel in zijn *„Jozef in Dothan"* zong;

„Och, d'ouders teelen 't kint en maecken 't groot met smart,
„Het kleine treedt op 't kleet, de groote treen op 't hart".

29 April '21. J. WATERINK.



RECENSIËN

D. Dr. JOH. JEREMIAS, **Der Gottesberg,** Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache.
Gütersloh, BERTELSMANN, 1919, 160 blz. Mk. 10, geb. Mk. 12.— (u. Sortimentszuschlag).

Van dit boek van den broeder van den bekenden Alfred Jeremias, den Leipziger Panbabylonist, auteur van „das Alte Testament im Lichte des Alten Orients", „Handbuch der altorientalischen Geisteskultur" en tal van kleinere geschriften, wordt in eene bespreking in het Theol. Literaturbericht (1920, bldz. 115) gezegd, dat het voor het eerst aan een gedetailleerd exempel de volle draagwijdte en het hooge belang der nieuwe kennis van de Oud-Oostersche „Geisteskultur" voor het verstaan der Schriften des O. en N. T. toont, en dat het meer dan eenig ander werk geschikt is om als een soort van „Inleiding" in het Panbabylonistisch systeem te dienen en nieuwe aanhangers daarvoor te winnen. Als dat waar is, kan ik niet anders zeggen dan dat dit geschrijf mij meer dan ooit van de Panbabylonistische methode heeft afgeschrikt. Ik zie er in een sprekend voorbeeld van het oppervlakkige en lichtvaardige dezer methode. Bij het doorlezen plaatste ik legio streepjes bij gedeelten die mij typeerende symptomen van het bedenkelijke karakter der bedoelde methode toeschenen. Ik kan daarvan in deze bespreking geen volledige opsomming geven, doch wil toch enkele noemen,

Op bldz. 15 worden de „vurige tongen" van de uitstorting des H. G. te pas gebracht ter illustratie van het vurig karakter van den „berg Gods" als kosmisch analogon van het hoogtepunt van den kringloop der zon. Daartoe wordt gewezen op den vijftigsten dag, waarop het Pinksterfeest viel;

50 is het getal der voleinding van den kringloop, het symbolisch getal van Bel. Men behoeft geen diep ingewijde te zijn om te weten dat er tusschen het getal 50 en de vurige tongen echter absoluut geen verband bestaat. En nog fraaier wordt het gemaakt doordien, om de analogie met den „berg Gods" te verkrijgen, het Pinksterfeit „in den tempel" wordt gedacht, geheel in strijd met den tekst van Hand. 2 die veeleer aan een privaat woonhuis doet denken.

Op bldz. 19 wordt ten bewijze dat de boom „der kennis" een vijgeboom zou zijn geweest (wat uit het verhaal in Genesis ook maar zoo niet mag gedistilleerd worden!) gewezen op den vijgeboom waaronder Nathanaël zat toen hem Jezus zag, en waarop Zachëus klom om Jezus te zien.

Dat de „berg Gods", beantwoordend aan het hoogtepunt van den kringloop, een „Ort der Ruhe" is, moet op bldz. 23 onder meer worden aangewezen doordat op den zondvloedberg de duif van Noach een rustpunt zocht.

Zonder bewijs wordt op bldz. 38 maar aangenomen dat de „koperen zee" in den tempel van Salomo het symbool zou zijn van den hemeloceaan, terwijl op bldz. 48 de twaalf runderen even gemakkelijk worden gelijkgesteld met de twaalf teekenen van den dierenriem.

Op bldz. 44 lezen we in eene bespreking van Ezech. 47 : 1—12 dat daar de tempel wordt voorgesteld als afbeelding van het aardsche paradijs. Dit wordt onder meer daaruit bewezen dat uit dezen tempel evenals uit het paradijs vier bronnen ontsprongen, twee ten Zuiden en twee ten Noorden, hetgeen weer eene analogie zou zijn van boven- en onderwereld, — van welk alles in den tekst niets te vinden is; deze spreekt slechts van één bron, welke aan de Oostzijde ontsprong.

Op bldz. 48, waar allerlei fantasie wordt ten beste gegeven over de analogie van Israëls tempel en het babylonische beeld van den kosmos, — de ark stelt o.a. voor den Grooten Beer, — lezen we ook de enormiteit dat in Gen. 50 : 25 de ark de doodkist is van Jozef, die hier weer als Tamoez

wordt gedacht, — en de heele ark wordt daar niet genoemd!

Merkwaardig is hoe op bldz. 57 de Sinaï met maan-symboliek wordt geörneerd; Horeb (gloed) wordt dan de zon.

Op bldz. 65 wordt het klieven van de Roode Zee en van den Jordaan in verband gebracht met Mardoek's splijten van Tiamat. Op bldz. 67 krijgt Pascha, in verband met p s h (doorgaan), beteekenis voor het doorgaan door het hoogtepunt van den kringloop. Ook het Godsoordeel over Sodom „entspricht dem Solstitialpunkt" (bldz. 71).

Een nuchter voorval uit den strijd tusschen Israël en de Philistijnen, de heldendaad van Jonathan beschreven in 1 Sam. 14, krijgt plotseling symbolische beteekenis, omdat aan beide zijden van den pas waar ze bedreven werd zich een rotshelling bevond, eene analogie van den twee-toppigen Godsberg! (blz. 74).

Zoo wordt in het bericht omtrent de twee boden die David den uitslag van den strijd tegen Absalom gaan melden, symbolieke hemellichamen-taal ontdekt: Kuschi, de Moor, is de zon, en Ahimaäz de maan (blz. 85 v.) Ja ook de strijd van David tegen Goliath heet ingekleed in den symbolischen vorm der nieuwjaarsmythe (blz. 89 v.) Mozes in Midian is ook al een maan-motief; Rehuël is de maan en zijne zeven dochters zijn de Plejaden (bldz. 96).

Doch genoeg. Alleen wil ik er nog op wijzen hoe ten slotte in het laatste deel: Der Gottesberg im Neuen Testament, alles wat bij onzen Heiland betrekking heeft op bergen, tot Golgotha toe, moet dienst doen om dezelfde symboliek aan te prijzen. Hier werkt de methode zelfs weerzinwekkend.

Neen, ik kan niet zeggen dat de propaganda voor de Panbabylonistische symbool-verklaringsmethode door het boekje van Jeremias bij mij gunstig heeft gewerkt.

G. CH. AALDERS.

De Levensavond van Dr. A. Kuyper, door H. S. S. en J. H. KUYPER, Kampen, J. H. KOK, 1921.

Wie kan zich niet begrijpen dat het de dochters van onzen grooten doode eenige strijd heeft kost eer ze tot deze uitgave besloten? Maar ook, wie kan zich niet begrijpen dat ze ten slotte over hunne bezwaren zijn heengestapt? Dr. Kuyper behoorde niet alleen aan hen, als hun vader; maar hij behoorde aan ons allen. En wij, die hem kenden in zijn leven; kenden, ook al hadden we hem nooit persoonlijk ontmoet, zelfs al hadden we hem nooit gezien; kenden door den machtigen invloed die er van zijn woord en actie uitging ook op onze zielen; wij wilden hem ook kennen in zijn ziekbed en zijn dood. Wij gevoelden het, als hadden we er een zeker recht op om — al was het slechts door een opening in een kamerschut — een blik te werpen in die ziekenkamer, en te zien hoe de strijdbare held inging in het Vaderhuis met de vele woningen. Wat zijn we blijde met en dankbaar voer dit boekske. Geen wonder dat het na zoo korten tijd reeds een tweede uitgave behoefde. Neen, het is geen nieuwsgierigheid die tot zoo gretig koopen drong. Het is sympathie, het is liefde. Maar wie het boekske koopt, verrijkt er dunkt ons ook zichzelve mee. Het heeft voor ons allen een les. Dr. Kuyper's leven leerde ons welke machtige krachten God kan leggen in een menschenkind om Zijn werk te doen, om te strijden de oorlogen des Heeren; maar zijn sterven leerde ons, hoe wij allen, — ook de grootste en talentvolste — klein moeten worden voor God, en niet door ons ijveren voor 's Heeren eer, niet door ons strijden, niet door onze opofferingen, maar alleen door Christus' zoenoffer uit genade moeten zalig worden. Dit sterfbed wil ons allen inprenten „Mijne genade is U genoeg." Dat die les ons diep zinke in de ziel, dan zal dit boekske over Kuyper's dood een heerlijken zegen afwerpen, de kroon zettend op zoo menigen zegen welke de geschriften van zijne eigene hand hebben verspreid.

G. CH. AALDERS.

De literarische vorm der Evangelien, door Dr. C. BOUMA. „Libertas", Rotterdam.

Deze dissertatie kan metterdaad dienen onze Evangelien beter te verstaan. Volgens vele critici is in de Evangelien „het oorspronkelijke, historisch juiste beeld van Jezus van Nazareth . . . . met titels en wonderverhalen en voorspellingsbewijzen overgeschilderd", blz. 112. Het Christendom toch zou, van het Jodendom overgegaan tot de heidenwereld, door zegswijzen en voorstellingen in die heidenwereld zoodanigen invloed hebben ondergaan, dat de geschiedenis van 's Heeren omwandeling op aarde, en het beeld van Zijn Persoon, daad en woord, in de Evangelien geheel anders en heerlijker geteekend zouden zijn, dan zij geweest waren. „Men mocht dus verwachten, dat Jezus in de Evangelien en in de brieven gelijk zou worden geteekend. En dat is juist niet zoo. Uit een vergelijking blijkt, dat de Evangelien nog op een ouder standpunt staan. De namen, waarmede hij daar genoemd wordt zijn anders dan in de brieven", blz. 113. Hiermede in verband heeft Dr. Bouma in zijn eerste hoofdstuk aangewezen, hoe onderscheiden namen, in de Evangelien van den Heere gebruikt, blijkbaar van O. T.-ischen oorsprong zijn, en later niet meer van hem gebezigd werden, en alzoo juist de historische trouw der schrijvers doen uitkomen. Belangrijk is hierbij vooral ook § 4: *Het karakter en de begrenzing der analogie*, blz 37v. v.; en het *Aanhangsel* over Matth. 11 : 25-30, blz. 158 v.v.

In zijn tweede hoofdstuk wijst de Auteur op scherpzinnige wijze den bouw der Evangelien aan. Wanneer hij blz. 44 schrijft: „Markus staat daarbij vooraan, wijl zijn Evangelie, gelijk bijna algemeen wordt aangenomen, het oudste is", rijst als vanzelf de vraag, of hij daarmede ook aanvaardt de beschouwing, op welke die meening rust? En heeft de redeneering in dezen van Th. Zahn, *Einl. i. d. N. Test.* [3], II, S. 324 f.f., en van W. Hadorn, *Die Entstehung des Markus-Evangeliums,* en van anderen, z.i. zoo weinig te

beteekenen, dat hij daaraan wel zonder meer voorbijgaau kon? Overigens schijnt mij de teekening van den bouw van het Evangelie van Lucas niet het best geslaagde. Inzake Luc. 9 : 51 — 18 : 14, vgl. blz. 75, zou eene opmerking van A. T. Robertson, *Luke the historian in the light of research*, p. 74 en 178, overweging verdienen, dat Luc. 9 : 51; 13 : 22; 17 : 12 correspondeeren met Joh. 7 : 2; 11 : 17; 12 : 1.

In het derde hoofdstuk wordt vervolgens besproken, hoe de vorm der Evangelien gekozen werd om den inhoud des Evangelies, den Heere Jezus Zelven, alzoo te beter voor te stellen. Al zijn de Evangelien dan geen „kronieken", noch „uit historische of biografische belangstelling in den persoon van Jezus geschreven", dit doet aan hun historische trouw niet te kort, zooals de geachte Schrijver aantoont, blz. 111 v.v.

Tegen de verklaring van den naam „Koninkrijk der hemelen", als op blz. 60, zou ik wel eenig bezwaar hebben. Niettegenstaande echter opmerkingen als bovengemaakte en dergelijke, acht ik dit proefschrift een uitnemend studiewerk, dat ook den Dienaren des Woords van nut kan zijn bij hun arbeid ter verklaring der Evangelien.

S. GREIJDANUS.

Ter Conferentie 8—10 Juni 1920 te Ermelo, vanwege den Gereformeerden Bond van Vereenigingen en Stichtingen van Barmhartigheid in Nederland. Verslag van de daar gehouden voordrachten, toespraken en gedachtenwisseling. Kampen, J. H. KOK, 1920. f 1.—.

Allen die het voorrecht hebben gehad de zoo uitstekend geslaagde eerste Conferentie van Gereformeerde Vereenigingen voor barmhartigheid, het vorig jaar te Ermelo gehouden, bij te wonen, zullen zich van harte verblijden over deze uitgave, waarin zij een blijvende herinnering aan het toen genotene mogen bezitten. En ook menigeen die

niet in de gelegenheid is geweest aan die Conferentie deel te nemen, zal goed doen dit boekske aan te schaffen. Er zijn degelijke, kostelijke referaten geleverd; daaronder mag ik misschien wel met bizonderen nadruk noemen het referaat van den door zijn „Leer van Heinroth" bekenden geneesheer Haverkate van Velswijk over het verband dat er tusschen zonde en ziekte bestaat, een fijn stuk werk, dat ieders aandachtige lezing en overweging waardig is.

G. CH. AALDERS.

Van de schemering tot het licht, een verhaal uit de dagen van Herodes den Groote door L. PENNING. Kampen, J. H. Kok, 1920.

De heer Penning heeft een buitengewoon vlotte pen. Met het grootste gemak vertelt hij over het plattelandsleven in ons eigen vaderland zoowel als over den heldenstrijd der Zuid-Afrikaners. En het gaat hem ook al weer even goed af wanneer hij ons heenvoert naar het Heilige Land en ons vertelt uit de dagen onmiddelijk voorafgaande aan onzes Heilands komst op aard.

Toch heeft deze vaardigheid in het schrijven ook hare bedenkelijke zijde. Ze verlokt licht tot een zich wagen op onbekend terrein met het jammerlijke gevolg, dat aan de pen velerlei onnauwkeurigheden en onjuistheden ontsnappen.

Zoo is het de heer Penning dan ook in dit boek gegaan. Met een glimlach leest ge van de „boulevards" van Cesarea (bldz. 13), ziet ge een partijganger van Theudas een „noodverband" aanleggen en hoort hem gewagen van de „complicaties" waarvan de „geleerde Grieksche medicijnmeesters" spreken; met verwondering vraagt ge u af waar toch wel de „kelder" van het Jeruzalemsche woonhuis zich mag bevinden (bldz. 90), en bij de zoo ernstige situatie van de aardbeving in de streek van Bethlehem kunt ge niet nalaten u vroolijk te maken over de inwoners die

daar rondloopen „in hun nachtgewaad" (bldz. 153).

Ernstiger nog is de bedenking die tegen den heelen historischen opzet rijst. Het is mij niet bekend of de heer Penning zich een oplossing heeft weten te verwerven van het vraagstuk dat in verband met Hand. 5 : 36 v. ten opzichte van den tijd van Theudas bestaat; maar in elk geval heeft hij de trekken van het door hem geteekende beeld ontleend aan de beschrijving door Josephus gegeven van een Theudas, die onder den procurator Cuspius Fadus, 44—46 na Chr., is opgetreden, een halve eeuw ná Herodes. Een dergelijk anachronisme gaat toch wel alle perken te buiten.

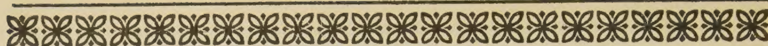
Het spijt mij zeer, dat een zoo verdienstelijk schrijver als de heer Penning zich op zoo glad ijs heeft willen wagen. Ik kan mij met den besten wil over dergelijke lectuur toch niet verblijden; daardoor worden bij ons volk onjuiste voorstellingen gewekt. Als men het een roman wil geven over Joodsch leven in het Palestina van onzes Heilands dagen, ik heb er niets op tegen, mits de teekening historisch en in de realia der werkelijkheid getrouw zij.

G. CH. AALDERS.

Beschouwing over De Openbaring door H. C. VOORHOEVE JZN. Derde druk. J. N. Voorhoeve, 's Gravenhage.

Dit werk heeft, zooals uit zijn verschijnen in derden druk mag worden afgeleid, zijn lezers gevonden. Het onderwerp zelf en de toon en trant van zijne behandeling kunnen dit verklaren. Toch is het m.i. meer geschikt te doen weten, hoe men de Openbaring aan Johannes op Darbistische, chiliastische wijze uitlegt, dan om den zin zelven van dit Bijbelboek te leeren verstaan.

S. GREIJDANUS.



ONTVANGEN BOEKEN.

A. Blink Kramer. *Natuur en Openbaring.* Leiden. N. V. Boekdrukkerij v/h. L. van Nifterik 1921.

J. H. Landwehr. *Handboekje voor de kennis van Bijbel en Belijdenis.* Kampen. J. H. Kok 1921.

Anthonia Margaretha. *Vormen en manieren.* Kampen. J. H. Kok 1921.

H. C. Voorhoeve. *Beschouwing over de Openbaring.* Derde Druk. Den Haag. J. N. Voorhoeve 1920.

Dr. A. A. van Schelven. *Kerkeraadsprotocollen der Nederduitsche vluchtelingen-kerk te Londen 1560—1563.* Amsterdam, Willemsparkweg 15, Johannes Müller 1921.

Dr. E. Koenig. *Die Volksreligion Israëls.* Gütersloh. C. Bertelsmann 1921. 7.50 Mark.

E. Schaeffer. *Materialiën und Richtliniën zur Judenfrage.* Gütersloh. C. Bertelsmann 1921. 10 Mark.

Menigerlei Genade. 10e Jaargang 41—52 en 2e Jaargang No. 1. Kampen. J. H. Kok. 1921.

Opgang. Christelijk-Letterkundig Tijdschrift. Afl. 1. Scheveningen. L. C. van Schaïk 1921.

Dr. A. Eekhof. *De Theolog. faculteit te Leiden in de 17e eeuw.* Utrecht. G. J. A. Ruys 1921.

Neue Kirchl. Zeitschrift. Heft. 4. Leipzig. A. Deichert-sche Verlagsbuchhandlung.

Die Theologie der Gegenwart. Heft 2: Prof. A. Uckeley. *Practische Theologie.* Leipzig. A. Deichert-sche Verlags buchhandlung.

Dr. C. Bouma, *De literarische vorm der Evangeliën.* Rotterdam. Drukkerij Libertas 1921.

Neue Kirchliche Zeitschrift. XXXII Jahrgang, 5 Heft. Leipzig. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung 1921.

Die Theologie der Gegenwart. Heft. 3. Altes Testament van Dr. E. Sellin Leipzig. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung 1921.

J. Douma. *Jeremia de profeet.* Kampen. J. H. Kok 1921.

Nelly Has. *Haar roeping.* Kampen. J. H. Kok 1921.
